34e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 5 1er FÉVRIER 1912

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { **15 francs à l'Edition complète.**
10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment réfuter les modernistes qui assimilent les données de la Genèse aux mythes babyloniens, ou qui prétendent que la Bible est contredite par la préhistoire ?

R. — Ad I. Les modernistes se sont fort peu occupés des rapports des mythes babyloniens avec les premiers chapitres de la Genèse. Ce sont surtout certains assyriologues allemands, qui sont tombés dans ce déplorable travers du Panbabylonisme, au risque d'y voir sombrer une compétence scientifique jusque-là universellement reconnue [1]. Dans leur aberration, ils sont allés jusqu'à vouloir trouver dans les tablettes cunéiformes les principaux dogmes du christianisme! Laissons-les à leurs hypothèses fantaisistes et n'acceptons que sous bénéfice d'inventaire toutes leurs assertions.

Voici quelle est à notre époque, vis-à-vis des mythes babyloniens, la situation de l'apologiste biblique.

A) Certains rapprochements généralement admis doivent être abandonnés comme dénués de fondement. Tel est celui basé sur ce fameux cylindre babylonien reproduit bien à tort dans nos manuels bibliques [2], et représentant un homme et une femme assis à côté d'un arbre. On y a vu un souvenir de la chute de nos premiers parents, conservé chez les Babyloniens Pour ruiner définitivement cette assimilation inadmissible, il nous suffira de signaler : 1° que les personnages sont vêtus ; 2° que l'un d'eux, l'homme, porte des cornes, insigne distinctif de la Divinité [1] ; 3° que l'autre personnage n'est pas une femme, mais plus probablement une autre divinité ; 4° que le personnage qui suivant Delitzsch serait la femme, tourne le dos au serpent : étrange manière, on l'avouera, de converser ; 5° enfin, que le serpent n'est pas une rareté sur les cylindres babyloniens : il y figure souvent comme protecteur des dieux [2].

Le fameux mythe d'Adapa n'a également rien de commun avec l'histoire de la chute de nos premiers parents [3]. Il faut vraiment trop d'ingé-

[1] Cf. Delitzsch, conférence *Babel und Bibel* du 13 janv. 1902 ; — Winckler et Zimmer, *Les inscriptions cunéiformes et l'A. T.*, 3e édit., réédit. de l'ouvrage de Schrader ; — Jensen, *Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur*, 1906 ; — Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, 1901.
Sur *Babel und Bibel*, voir *Ami* 1903, p. 500, et p. 842-845.

[2] Cf. Pelt, t. I, p. 71 ; — Vigouroux, *Manuel Bibl.*, 12e édit., t. I, p. 563 ; *Bible et découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 278 ; — *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 2128.

[1] Cf. Langdon dans la revue *Babyloniaca*, 1908, p. 141.

[2] Delitzsch n'avait vraiment pas besoin dans sa fameuse conférence de 1902 de parler avec tant de mystère du cylindre babylonien ! — Voici dans quels termes, à la fois respectueux et agressifs, il s'exprimait : « La question de l'origine du récit biblique de la chute est d'une importance tout à fait exceptionnelle pour l'histoire des religions, surtout pour la théologie du Nouveau Testament, où le second Adam est opposé au premier par lequel le péché et la mort sont entrés dans le monde. Puis-je soulever le voile ? et signaler un ancien sceau cylindrique babylonien : au milieu un arbre avec des fruits qui pendent ; à droite, l'homme reconnaissable aux cornes, symbole de la force ; à gauche, la femme ; tous deux étendant la main vers le fruit ; et derrière la femme le serpent : — n'y aurait-il pas connexion entre cette vieille image babylonienne et le récit biblique de la chute ? » *(Babel und Bibel*, p. 37).

[3] Voici en résumé le mythe d'Adapa : Adapa créé par Ea, employé à son service dans le temple d'Eridou, a le malheur de s'attirer la colère d'Anou, dieu du ciel, pour avoir brisé les ailes du vent du Sud. Il doit comparaître devant Anou, et docile aux instructions d'Ea, il refuse la nourriture et l'eau qui lui sont présentées et accepte le vêtement et l'huile. Malheureusement pour lui, Ea l'a trompé, et en refusant l'aliment et le breuvage, il se trouve avoir refusé l'immortalité, car la nourriture était un aliment de vie et la boisson était un breuvage de vie. — M. Loisy trouve que la matière du récit biblique et celle de la légende d'Adapa sont presque identiques, quoique avec un esprit tout différent. (Cf. *Les mythes babyloniens...*, p. 76). Il suffit d'un peu de réflexion, sans parti pris, pour se rendre compte que la matière est aussi différente que l'esprit. — Nous constatons avec regret que le *Dict. de la Bible* de Vigouroux, t. IV, col. 2124, croit encore trouver dans ce mythe des traces du récit de la chute.

niosité pour découvrir une ressemblance, même partielle, entre ces deux noms : Adam et Adapa. (Selon Scheil, Adapa serait plutôt à rapprocher de Alaparos, second roi de la liste des dix rois primitifs, dressée par Bérose. On aurait lu, à tort, Alaparos au lieu de Adaparos). De plus Adapa n'est pas le premier homme ; il est créé parmi les hommes ; il est privé de l'immortalité pour avoir obéi à son dieu et non pour lui avoir désobéi. Enfin le poème se terminait par la glorification d'Adapa (Scheil, Lagrange) ; le récit de la chute, au contraire, se termine sur le châtiment de notre premier père. Les deux histoires d'Adam et d'Adapa diffèrent donc complètement.

B) Certains récits des premiers chapitres de la Genèse trahissent des réminiscences babyloniennes.

Ainsi la mythologie chaldéenne a connu un arbre de vérité et un arbre de vie (l'arbre d'Eridou) [1]. La flamme du glaive tournoyant (Gen. III, 24) est sans doute analogue à cette représentation de la foudre trouvée sur les cylindres babyloniens : deux lignes en zigzag sortant d'une même tige [2]. Quant aux Chérubins préposés à la garde de l'Eden, on ne peut les assimiler avec certitude aux taureaux ailés à face humaine, placés par les monarques assyriens à l'entrée de leurs palais [3].

Restent les deux grands récits de la création et du déluge.

1° *Le récit de la création.* — Ce récit fut rédigé à l'époque de Hammurabi (2050 av. J.-C.), mais le fond en est beaucoup plus ancien [4]. Il est écrit sur sept tablettes ; y a-t-il à ce propos quelque parallèle à établir avec le récit mosaïque de la création, divisé en sept jours ? Nous ne le pensons pas ; car dans la légende babylonienne, l'œuvre créatrice ne commence qu'avec la quatrième tablette et n'est nullement enserrée dans le cadre mystique du nombre sept. Les deux narrations parlent dès leur début du chaos ; la création du firmament et la séparation des eaux inférieures peut à la rigueur correspondre à la division du corps de Tiamat ; les créations successives se présentent ici et là presque dans le même ordre. Voilà pour les ressemblances : avouons qu'elles ne sont ni nombreuses ni importantes. Par contre, les différences sont capitales. Le récit babylonien nous fait assister à la naissance des dieux, à leurs luttes, à leurs intrigues, à leurs hontes (ce sont des dieux ivres qui donnent le premier rang à Marduk) ; il ne nous dit rien sur la création du premier homme et de la première femme. Dans la Bible, au contraire, avec quelle sublime majesté, avec quelle magnifique puissance opère le Dieu unique !

2° *Le récit du déluge.* — Dans ce récit, les ressemblances entre les mythes babyloniens et la Genèse sont plus nombreuses et plus frappantes. Utnapistim reçoit du dieu Ea l'ordre de construire un vaisseau pour échapper à la mort ; il se met à l'œuvre, construit le bâtiment selon les mesures données par la divinité, et il s'y enferme avec sa famille, ses parents, ses animaux, tous ses biens. Le déluge survient ; il dure six jours et six nuits, tous les hommes périssent ; le septième jour, l'orage, les assauts de la tempête se brisent, la mer se calme, l'ouragan se contient, le déluge cesse. Par une fenêtre, Utnapistim fait sortir une colombe. Elle revient, ne trouvant pas où poser le pied. Il lâche ensuite une hirondelle qui revient pour le même motif. Enfin, il envoie un corbeau. Celui-ci voit la baisse des eaux, « mange, patauge, croasse, » et ne revient pas. Utnapistim sort alors de l'arche et offre un sacrifice, qui est agréé.

Tels sont les traits extérieurs par lesquels le mythe babylonien du déluge ressemble au récit génésiaque. Il ne faut pas qu'ils nous impressionnent au point de nous empêcher de saisir les différences profondes qui existent entre les deux narrations. La légende babylonienne est inspirée par un esprit polythéiste ; elle aussi nous présente la divinité sous un jour peu respectable [1]. Le récit inspiré, au contraire, a à sa base le plus pur monothéisme. Le motif du déluge dans la fable est le caprice des dieux, le fléau est le fruit de leurs discordes ; dans la Genèse, le déluge est le châtiment du péché. Ces deux raisons suffisent pour assurer une incontestable supériorité morale et religieuse au récit mosaïque.

Et maintenant, comment rendre compte des points de ressemblance et des influences signalées ?

Faut-il en conclure que Moïse s'est servi des mythologies et des cosmogonies des peuples anciens pour leur emprunter le cadre de ses narrations ou tout au moins divers traits particuliers, en ayant soin d'en éliminer au préalable toute erreur polythéiste ? La Commission biblique défend de recourir à une semblable hypothèse [2]. On

[1] Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 98, à corriger par *Rev. Bibl.* 1907, p. 271-274. — Vigouroux écrit même, au mot *Paradis terrestre* dans son *Dictionnaire de la Bible :* « Dans le voisinage d'Eridou était un jardin, lieu sacré, où croissait l'arbre de la vie... Cet arbre sacré est souvent représenté sur les monuments assyro-chaldéens et l'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître l'arbre du paradis terrestre de la Genèse, quoiqu'il soit figuré sous des formes différentes. » (T. IV, col. 2126).

[2] Cf. Fr. Thureau-Dangin, *Rev. d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 147-151 : — Vigouroux : « Qu'était cette épée enflammée ?... On pourrait penser que c'était la foudre, représentée sur les monuments figurés de l'Assyrie, entre les mains du dieu Bel, sous l'image d'une flamme, et appelée « glaive de feu. » (*Bible et découvertes modernes*, 6e édit., t. I. p. 289).

[3] Il est évident que nous parlerions tout différemment s'il s'agissait des Chérubins décrits par Ezéchiel.

[4] Cf. Dhorme, *Choix de textes...*, p. 2-81 ; — Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 342-395.

[1] Les dieux ont peur du déluge et se blottissent, comme des chiens, l'oreille basse.

[2] Décision du 30 juin 1909, art. 2° (voir *Ami* du 29 juillet 1909, p. 680). Cf. aussi la réponse parue récemment sur l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse, dans l'*Ami* du 16 nov. 1911, p. 1018.

ne peut qu'approuver sa sage réserve ; elle est pleinement justifiée par une comparaison faite sans parti pris entre les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse. D'ailleurs, pour expliquer les ressemblances remarquées, il n'est nullement nécessaire d'avoir recours à un emprunt direct aux légendes babyloniennes. Il suffit de se souvenir que les Babyloniens et les Hébreux ont eu le même lieu d'origine : le désert situé à l'est du Golfe Persique ; qu'Abraham et Hammurabi, tous les deux contemporains, firent partie de la même migration araméenne ; que l'influence assyrienne fut prédominante en Palestine depuis les origines jusqu'aux environs de l'an 1500, où elle fut remplacée par la domination égyptienne ; que, même après cette date, l'influence assyrienne continua à s'affirmer par la prédominance de la langue ainsi que le prouve la correspondance de Tell-el-Amarna, rédigée en caractères cunéiformes [1]. Dans ces conditions, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'Abraham et son clan aient pu connaître à Ur en Chaldée les mythes babyloniens ? Qu'y a-t-il de surprenant à ce que ces mythes se soient transmis avec la langue, et aient été connus des Patriarches établis en Canaan ? Qu'y a-t-il d'anormal à ce que leur souvenir se conservant par tradition orale dans cet Orient, qui sait si bien transmettre intactes les légendes, ces mythes soient parvenus à la connaissance de Moïse et de son peuple ? Et alors, y a-t-il lieu d'être surpris, si quelques détails de simple mise en scène, épurés d'ailleurs de toute erreur religieuse et morale, se sont glissés au travers des récits rédigés par Moïse ? L'historicité des faits racontés peut-elle raisonnablement être mise en doute pour des détails aussi accessoires ? [2]

Il fut un temps où toute influence babylonienne signalée dans la Bible, à tort ou à raison, faisait déclarer d'époque tardive le livre ainsi contaminé. Ce temps n'est plus, heureusement ! L'histoire ancienne, mieux connue, a montré qu'une influence assyro-babylonienne a pu s'exercer plus facilement au xv^e siècle avant J.-C. qu'à l'époque de la captivité. Les dures épreuves par lesquelles avaient passé alors Israël et Juda, les prédications des prophètes avaient efficacement détourné les Juifs des errements des païens. Et nous sommes heureux de noter en passant que les progrès de la science assyriologique ont ainsi abouti à démontrer indirectement la vraisemblance des dates reculées, assignées par la tradition catholique à la rédaction des récits de la Genèse [3].

[1] On désigne sous ce nom, en raison de la localité égyptienne où elles furent trouvées en 1887, 358 lettres contenant la correspondance échangée de 1410 à 1360 entre le Pharaon et ses vassaux cananéens ou ses mandataires égyptiens. Ces lettres sont pour l'histoire des documents de premier ordre. Ils nous permettent de voir quelle était au xv^e siècle avant notre ère la situation politique, sociale, religieuse du pays de Canaan. Cf. Knudtzon, *Die El Amarna Tafeln*, en cours de publication.

[2] Cf. Condamin, *Babylone et la Bible* dans le *Dict. apologétique* de d'Alès, t. I, col. 345. On y lira d'excellentes remarques sur ce sujet délicat.

[3] BIBLIOGRAPHIE. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2^e éd., ch. x, Les mythes babyloniens, p. 342-395. — Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e éd., t. I ; — *Dict. de la Bible* au mot *Paradis terrestre*. t. IV, col. 2123-2128 ; — *Manuel Bibl.* 12^e éd., t. I, p. 558-567 et p. 628-633. — Pelt, *Histoire de l'Anc. Test.*, 5^e éd., t. I, ch. v et VII, p. 67-71 et p. 83-90. — Surtout, l'excellent article du P. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans le *Dict. apologétique* de d'Alès, t. I, col. 327-346. — Louis, *La Bible et les documents assyro-babyloniens*, dans *Rev. prat. d'apol.*, 1906, p. 481-497 (1^er mars) et p. 433-448 (1^er août). On trouvera les mythes babyloniens, texte et traduction, dans Dhorme : *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Récemment une très ancienne recension du récit du déluge (2100 av. J.-C.) a été découverte et publiée par Hilprecht. Cf. *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 629 ; *Expository Times*, août et nov. 1910.

Ad II. En quoi la Bible est-elle contredite par la préhistoire ?

1° Est-ce au point de vue de l'antiquité de l'homme ? — Mais vous savez fort bien que nous n'avons pas de chronologie biblique pour les temps antérieurs à Abraham. Les savants ont donc toute liberté pour dater l'apparition de l'homme sur notre planète d'après les documents profanes dont ils disposent ou qu'ils pourront encore découvrir [1]. Laissons-les donc faire remonter à 15 ou 20.000 ans, s'ils le jugent à propos, la création de l'homme.

2° Est-ce au point de vue de l'origine de l'homme ? — Mais il ne faut pas oublier que l'hypothèse transformiste reste une hypothèse, elle n'est pas une certitude, et même, sous la forme particulière du Darwinisme, à l'heure actuelle, elle est très ébranlée [2]. Il faut noter également que l'on manque d'intermédiaire possible pour rattacher l'organisme humain à quelque autre forme animale ; que des paléontologistes, comme de Quatrefages et Branco, affirment que l'homme n'a pu dériver d'aucun ancêtre simien [3]. Dieu se fût-il servi d'un organisme déjà vivant, il eût dû le perfectionner, l'achever pour en faire le premier corps humain. Nous n'ignorons pas que certains catholiques ont cru pouvoir rester dans les limites imposées par le récit de la Genèse, en interprétant la création spéciale de l'homme par Dieu de la création immédiate de l'âme humaine et de son infusion à un être déjà organisé. Leur opinion n'a pas été formellement condamnée par l'Eglise comme hérétique, mais « à plusieurs reprises, dit M. Guibert, elle a été improuvée par l'autorité religieuse [4]. »

[1] Cf. Brucker, v° *Genèse* dans le *Dict. apologétique* de d'Alès, t. II, col. 290, et *Rev. prat. d'apol.*, 1^er déc. 1909, p. 375 : L'âge de l'Homme Moustérien.

[2] Cf. Gaston Bonnier, *Pour et contre le Darwinisme*, dans *Revue Hebdomadaire*, 1^er juillet 1911, p. 5-37.

[3] Branco, de l'Université de Berlin, disait le 16 août 1901 au 5^e Congrès international des Zoologistes : « La Paléontologie ne connaît pas d'ancêtre à l'homme. »

[4] M. Guibert s'exprime ainsi dans son livre *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, p. 320 (2^e éd.). On peut à bon droit se demander sur quels faits nouveaux il s'appuie. La note mise dans *Les Origines*, 3^e éd., p. 202, ne donnait pas la même impression. M. Guibert y faisait remarquer que le livre du P. Leroy n'avait pas été mis à l'Index, il n'avait été suspect que pour n'avoir pas assez formellement enseigné la création immédiate de l'âme humaine. Il notait les paroles de haute tolérance de S. E. le cardinal Gonzalès, de Mgr Duilhé de Saint-Projet ; il citait la déclaration de Mgr d'Hulst en 1891 au Congrès de Paris : « L'orthodoxie

Elle nous semble difficile à concilier avec la récente décision de la Commission biblique sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse (30 juin 1909 ; art. 3). Aussi, jusqu'à ce que la Paléontologie ait trouvé l'intermédiaire cherché, et tant que l'hypothèse transformiste restera une hypothèse, respectable sans doute mais non victorieuse, nous croyons préférable de nous en tenir à la lettre et à l'esprit du récit biblique et à l'interprétation traditionnelle de l'Eglise [1].

3o Est-ce au point de vue du degré de civilisation et de culture de l'homme primitif ? — Evidemment certains préhistoriens nous le présentent comme un être misérable et socialement très bas, qui est loin de ressembler à l'être plein de dignité décrit dans la Genèse. Mais sur quels documents s'appuient-ils ? Sur les vestiges des premiers hommes retrouvés çà et là, et sur les mœurs des peuplades actuelles les plus arriérées. Or un apologiste bien connu ne voit dans l'homme des cavernes et dans les sauvages contemporains que des êtres déchus, des dégénérés, dans lesquels il ne serait pas juste de reconnaître le type humain primitif [2]. La Bible, d'ailleurs, ne nous impose pas d'accorder au premier homme une civilisation très développée et des connaissances très étendues. « Ce qu'elle nous enseigne [3], c'est qu'Adam était pleinement homme, qu'il avait les vives clartés de l'intelligence et le profond sentiment de sa responsabilité morale : car, sans cela, l'homme n'eût pas été soumis à une véritable épreuve, et sa chute n'eût pas été une faute... Accorder à l'homme du commencement ces dons humains, c'est simplement reconnaître qu'il était homme dans la force du terme [4]. »

Q. — Je désirerais poser une question à l'*Ami* sur un point touchant le discernement de la vocation sacerdotale.

La vocation pouvant exister à l'état latent, sans qu'on s'en doute, est-on strictement tenu, sous peine de péché grave, de s'examiner à ce sujet d'une façon spéciale dans une retraite ?

Ce qui m'a mis dans le doute à ce sujet, c'est le passage suivant que j'ai lu dans une revue catholique : « Nous pouvons conclure que l'appel de Dieu au sacerdoce peut être reconnu plus ou moins sûrement, parfois même avec certitude, suivant que le jeune homme reconnaît en soi, ou qu'on reconnaît en lui, plus ou moins sûrement, les aptitudes naturelles ou surnaturelles, avec des goûts ou des attraits surnaturels pour l'état sacerdotal. Néanmoins, comme cet appel est une invitation et non un ordre de Dieu, — du moins ordinairement, — sa connaissance, même certaine, n'impose pas au sujet qui est appelé une obligation stricte d'y correspondre, etc. »

Par contre, S. Alphonse de Liguori dit qu'il est au moins imprudent, dangereux de s'engager irrévocablement dans le mariage, sans être bien certain de ne pas être appelé au sacerdoce. Est-ce à dire que dans ce cas Dieu n'envoie plus à l'appelé, infidèle à l'invitation au sacerdoce, que très peu de grâces pour faire son salut ?

Dans tous les cas, quel est le sens moyen généralement admis dans l'Eglise, pouvant concilier ces deux assertions contradictoires en apparence ?

R. — Si vous aviez suivi la controverse qui a récemment occupé l'opinion catholique sur ce point délicat de la vocation sacerdotale, et dont les deux champions en sens opposé, M. Lahitton et le P. Hurtaud, sont loin d'être tombés d'accord, vous auriez certainement modifié le libellé de votre consultation. Cette controverse, quoiqu'il advienne de sa solution finale, si jamais elle en reçoit une, aura eu du moins l'avantage d'amener les adversaires à préciser le sens vague de certains mots, jadis trop facilement employés, avec péril d'erreur, dans cette question fameuse.

Ainsi, vous parlez d'une vocation qui pourrait exister à *l'état latent, sans qu'on s'en doute,* et vous demandez, non sans un peu de simplicité, si l'on est tenu, sous peine de péché, à s'examiner là-dessus d'une façon spéciale. Langage très incorrect. Il n'y a pas de vocation à l'état latent, pour la très simple raison qu'une pareille vocation, parce que latente, ne serait pas une vocation. Tout au plus pourrait-on imaginer que c'est une vocation encore *ex parte Dei ;* mais une vocation qui n'est que cela n'est pas *ex parte hominis* une vocation, en aucun sens, précisément parce que latente. Concevez-vous un *appel* qui consiste à n'appeler pas, ou à appeler sans dire mot, de manière à n'être pas entendu ?

rigoureuse n'impose d'autres limites aux hypothèses transformistes, que le dogme de la création immédiate de chaque âme humaine par Dieu : hors de là, s'il y a des témérités dans ces hypothèses, c'est par des arguments scientifiques qu'il faut les combattre. » — Nous ne voulons pas dire que M. Guibert a tort de se montrer plus réservé, mais nous aurions été heureux qu'il citât des faits pour légitimer son assertion : « à plusieurs reprises elle a été improuvée par l'autorité religieuse. » Tous ses lecteurs auraient eu intérêt à les connaître. Espérons que dans une prochaine édition M. Guibert voudra combler cette lacune.

[1] Au ch. II de la Genèse nous voyons que Dieu pour former l'homme prend du limon de la terre. Certains, abandonnant évidemment le sens littéral, se demandent si cette matière première fut animée ou non. M. Guibert les laisse libres de choisir. Il fait remarquer que le choix est difficile, faute de documents, et il conclut : « Ceux qui opineraient pour l'utilisation faite par Dieu d'une forme déjà animée, qu'il aurait perfectionnée, expliqueraient ainsi plus aisément pourquoi il y a tant de ressemblances entre l'organisme humain et l'organisme animal, soit au point de vue de la forme, soit au point de vue des fonctions, soit au point de vue du développement embryogénique. Ainsi précisée la question resterait ouverte, mais elle serait insoluble. » (Cf. *Les croyances religieuses...*, p. 233, 234).

[2] Guibert, *Les croyances religieuses...*, p. 230.

[3] Guibert, *op. cit.*, p. 231.

[4] Bibliographie. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, ch. VII : Les origines de l'homme, p. 196-234 ; *Les Origines*, ch. IV : Origine de l'homme, p. 173-214 (3e éd.). — *Rev. prat. d'apol.*, 15 nov. 1905, p. 164-166 : *Evolution et création ;* 1er février 1908, p. 601-620 : *Les origines de l'homme ;* 15 fév. 1908, p. 723-733 : *Les idées du P. Wasmann sur l'origine de l'homme.* (Dans son livre *La Biologie moderne et la théorie de l'évolution*, le savant Jésuite revendique toute liberté dans la recherche des origines du corps de l'homme et accepte pour son compte la théorie évolutionniste. Notons que son livre a paru avec l'approbation de ses Supérieurs). — *Revue du Clergé français*, 1er mai 1910, p. 325-344 : Wintrebert, *Chronique scientifique ;* 15 mai 1910, p. 385-407 : Bouyssonie, *Fixisme et transformisme ;* 1er juillet 1911, p. 32-46 : Bouyssonie, *Polygénisme ou Monogénisme, un problème qui se posera.* — Breuil, *Les anciennes races humaines*, dans *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1909.

Il va sans dire que ces indications bibliographiques ont un caractère purement documentaire, et n'impliquent aucunement, de notre part, l'approbation de toutes les idées défendues ou émises par les auteurs.

De plus, il y a incorrection encore dans la seconde partie de votre question. Comment pouvez-vous imaginer que la conscience humaine soit tenue, sous peine de péché, à réfléchir sur une question, un objet, dont elle n'a pas connaissance, qui est inexistant pour elle, pur néant? La première et essentielle condition fondamentale de l'obligation de conscience, c'est le jugement préalable de l'esprit qui présente la matière du devoir et la loi qui l'impose à la volonté, sans quoi *ignoti nulla cupido, nulla intentio,* parce que *nulla cogitatio.*

Nous disons « incorrectes » votre langue et votre hypothèse à propos de vocation latente, rien de plus, d'abord pour ménager respectueusement vos susceptibilités, ensuite pour ouvrir la porte à une interprétation possible, quoique un peu éloignée et tirée par les cheveux, de votre manière de parler.

Vocation à l'état latent : ne serait-ce point pour vous ce qu'on est convenu d'appeler vocation réelle, positive (donc pas latente), mais trop vague pour qu'il en reste une impression de certitude? En d'autres termes, il est possible que vous ayez voulu viser le cas de la vocation *positivement* douteuse, à cause des raisons positives qui paraissent militer pour et contre. Alors, ne parlez plus de vocation latente : dites vocation probable, douteuse, indices de vocation, etc. Ce ne sera guère mieux dit, ni pensé, au fond ; mais ce sera moins incorrect dans la forme.

Ce qui nous donne à croire que telle est bien l'hypothèse qui vous préoccupe, c'est la suite de votre lettre où vous faites intervenir des considérations qui très nettement s'y rapportent. L'auteur de l'article de revue auquel vous faites allusion ne dit rien qui soit faux absolument, rien qui ne puisse même très bien se soutenir, à la condition toutefois de bien préciser, ainsi qu'il le fait d'ailleurs : 1° que cet appel subjectif, s'il existe, n'est pas un ordre, obligeant strictement *sub peccato,* et 2° que cet appel de Dieu au sacerdoce ne peut jamais être, au sens complet du terme, la vocation, tant que l'Eglise n'a pas dit officiellement le mot formel qui tranche seul définitivement la question. Sur ces deux points les deux écoles rivales, Lahitton-Hurtaud, sont d'accord.

Que penser maintenant — comment dirons-nous, pour rester en dehors de la controverse fameuse? — que penser de ce germe intérieur d'appel futur, de ces suggestions pieuses par rapport aux choses d'église et d'autel, qu'on peut très bien, suivant l'heureuse expression d'un de nos collaborateurs de l'*Ami,* appeler des *préparations providentielles* au sacerdoce, préparations providentielles même à la vocation sacerdotale entendue dans la plénitude de sa signification?

Ce ne sont pas des préceptes. Entendu. Ce sont, dit-on, des invitations. Quelle faute y a-t-il à refuser de les écouter, de s'y rendre? Là est tout le problème casuistique délicat de cette affaire, problème qui plane au-dessus des discussions techniques sur ce qui constitue ou ne constitue pas l'élément spécifique de *la vocation,* problème donc de morale très commun, que les deux écoles opposées ont également à résoudre.

Tout d'abord, si nous gardons ce mot *invitation* et l'idée assez nette qu'il exprime, il convient de noter que la conscience humaine n'est pas tout à fait dans la même situation morale suivant qu'il s'agit d'une invitation humaine, ou d'une invitation divine. On décline sans scrupule une invitation dans le monde (et encore?... cela dépend un peu d'où elle part!). En peut-il être exactement de même en face d'une invitation qui nous vient de Dieu? Non, assurément! Il y a plus que de la politesse à répondre aux invitations divines : il y a docilité à la grâce surnaturelle, laquelle docilité est une manière de réaliser, sur un point et dans un instant donnés, l'accomplissement de la loi de nature et de grâce qui impose à l'homme la recherche du bien en général et la tendance continue à sa fin dernière.

Que l'acceptation d'une grâce venant de Dieu, *connue comme telle,* soit un moyen rigoureusement infaillible d'atteindre un plus grand bien et de faire un pas de plus dans la bonne voie vers la fin dernière, ce n'est pas douteux. Mais, d'autre part, la double loi naturelle et surnaturelle qui domine la morale humaine nous apprend que, s'il y a pour la conscience obligation d'éviter le mal, de faire le bien imposé par voie de précepte, la poursuite du mieux, du plus grand bien *hic et nunc* possible, n'est pas obligatoire. Dieu offre à l'âme un moyen de bien sans aucun caractère moralement nécessitant, donc un moyen de mieux qui moralement reste libre, sans conséquence de péché pour qui le refuse. Il faut donc logiquement conclure que, si Dieu « invite » au sacerdoce, le refus de cette invitation ne constitue pas, *en tant que tel,* une faute spécifique particulière, une matière suffisante d'absolution sacramentelle.

Faute *spécifique* particulière, avons-nous dit. C'est qu'en effet il y a du *per accidens* dans l'affaire, comme presque toujours d'ailleurs dans les problèmes de morale, où l'appréciation du tableau ne va jamais sans quelque relation de contre-coup avec celle du cadre qui l'entoure, *circumstat.* Or, tout comme pour les invitations mondaines, autre chose est le refus en soi, autre chose les conséquences indirectes et « circonstantielles » du refus. On n'a aucun scrupule de refuser, l'invitation ne comportant aucun caractère obligatoire par elle-même. On a scrupule tout de même, et on y regarde de près : mécontenter celui qui invite, de qui peut-être par ailleurs on dépend, se priver d'une rencontre utile, éviter des cancans ou commentaires indiscrets, etc., etc. Voilà autant de raisons *à côté* qui peuvent intervenir pour la formation du jugement final : je refuse, ou j'accepte.

Ces raisons « à côté » existent aussi par rapport à Dieu, dans l'ordre surnaturel, et voici où interviennent les considérations de la vertu de prudence dont parle « prudemment » S. Alphonse.

Il y a faute *contra prudentiam,* mais faute très facilement et très souvent légère pour des raisons que nous dirons tout à l'heure, toutes les fois que le jugement de l'esprit, mis en présence d'une attitude normale, prudente, de tout repos, à adopter, la laisse pour finalement en prendre une autre. Notez que nous visons toujours l'hypothèse où l'attitude n'est pas imposée par précepte *in se* sous peine de péché, ni l'attitude différente, qui est adoptée, défendue *in se* sous peine de péchés.

Exemple : Le confesseur offre un avis à son pénitent, ce n'est pas *sub peccato* certes. Le pénitent en adopte un autre qui ne présente, non plus, rien de peccamineux en soi. C'est par exemple la communion conseillée par l'un, refusée par l'autre tel jour, en telles circonstances données qui ne comportent, dans les deux branches de l'alternative considérées en soi, aucun péché spécifiquement caractérisé. Ce pénitent pèche-t-il cependant? Oui, *contra prudentiam,* parce que *in dubio* — nous supposons que le conseil du confesseur est motivé après discussion des oppositions du pénitent, et non pas un conseil en l'air pur et simple, quelconque, — parce que, disons-nous, *in dubio* il y a prudence *(recta ratio agendi)* pour le pénitent à obéir à qui est surnaturellement qualifié pour décider, et, par contre, imprudence à n'obéir pas.

Or, est-il jamais *prudent* de repousser une *invitation* venant de Dieu, alors même que cette invitation se présente en elle-même sans aucun caractère impératif moralement obligatoire pour la conscience? Et, bien au-dessous de l'hypothèse de notre *invitation,* est-il jamais prudent de passer outre à un bon conseil intérieur, *in dubio,* qu'on ait ou non conscience qu'il vient de Dieu, simplement parce que bon conseil, connu comme bon, et cela pour en adopter un autre, qui n'est pas mauvais en soi, mais qui n'est pas conforme à l'inspiration de la droite raison *(recta ratio agendi)* comme le premier? A fortiori, dans les choses de l'ordre surnaturel, où la sainte infaillibilité divine est en jeu, en présence d'une invitation expresse de Dieu, doit-on conclure qu'il y a imprudence à la refuser!

Mais, que nous parle-t-on d'*invitation divine* en tout ceci? Où est-elle, s'il vous plaît? Qui l'a entendue et appréhendée en si pleine conscience qu'elle doive être tenue pour parole directe de Dieu, *verbum Dei* indubitablement? Que cela puisse arriver exceptionnellement, c'est possible. S. Paul en a su quelque chose, et d'autres encore. Tel n'est point cependant le cours régulier des choses. Les « préparations providentielles » au sacerdoce — le mot « invitation » est trop fort, à éviter — se présentent-elles à la conscience avec cette clarté qui les fait voir expressément signées de la main de Dieu? Non! La grâce, normalement, ne heurte point avec tant de vivacité et de sans-gêne notre libre arbitre. *Sto ad ostium et pulso.*

Frapper discrètement à la porte, et attendre qu'on l'ouvre, n'est pas l'enfoncer, n'est même pas se montrer, se nommer. A celui qui est dans la maison de voir, dans sa prudence, de qui et de quoi il s'agit, pour ouvrir ou n'ouvrir pas.

Donc, tout en admettant très bien, avec toutes les écoles, là-dessus unanimes, que la sainte grâce de Dieu sollicite doucement une âme pour l'attirer du côté du sacerdoce, lui suggère certains jugements, certains goûts, la dispose enfin de certaines façons, en certains milieux, de manière à la mettre en face d'un ensemble de faits et circonstances où elle verra des « indices » d'appel au sacerdoce, tout en admettant cela, et même si l'on veut, par-dessus le marché, les fameux attraits — dont on a tant abusé dans les deux camps opposés, — nous n'admettons pas que tout cela constitue une mise en demeure formelle, une voix de Dieu qui dit avec pleine certitude objective : « Viens par ici; ne va pas par là! » Et nous l'admettons si peu que si par hasard « l'appelé » se prévalait d'une pareille certitude absolue, son confesseur devrait conclure, ou bien à une forte dose d'autosuggestion subjective, ou bien à un cas extraordinaire de révélation surnaturelle immédiate.

Il reste, néanmoins, d'après tout ce que nous avons dit, que ces « préparations providentielles, » ces « indices » si l'on veut, fussent-ils même erronés et purement subjectifs, créent pour la conscience qui en est le théâtre une « matière à prudence; » mais il reste aussi que, vu le vague, l'imprécision, l'obscurité, le doute enfin, qui plane sur la nature et l'origine de ces « indices, » vu le péril constant de confondre les « préparations providentielles » avec les influences personnelles ou ambiantes toutes naturelles, la faute d'imprudence commise par celui qui, malgré tout cela, « ne se fait pas prêtre, » est le plus ordinairement faute légère, facile à expier, et à propos de laquelle on ne voit vraiment pas pourquoi le Bon Dieu ferait peser, pour le reste de la vie, ses malédictions sur la tête de qui l'a commise. Nous n'entendons pas nier que cette faute puisse atteindre les limites de la faute grave. Tout cela dépend, encore une fois, du cadre des circonstances internes et externes au milieu desquelles évoluent les « préparations providentielles. »

C'est assurément pour l'homme un gros regret, le poids d'un chagrin lourd à porter, que de se dire *plus tard* qu'il a manqué sa vie. Cette angoisse n'est pas propre à l'affaire qui nous occupe. On la rencontre chez une foule de « déclassés » ou « déracinés » dans le monde profane. C'est là un *regret;* est-ce un *repentir?* Non, presque jamais! Regret et repentir ne sont pas synonymes, Dieu merci! On regrette d'avoir

à pâtir d'un mal quelconque, d'une rage de dents, par exemple. On n'a de repentir que d'une *faute*.

Or, parmi les déclassés civils, qui ont « manqué leur vocation » comme ils disent eux-mêmes, cherchez qui s'accuse de la faute ou des fautes personnelles commises consciemment au moment de la bifurcation où un aiguillage fâcheux les a lancés sur la voie où ils ne se plaisent pas, regrettant celle où ils « s'imaginent » après coup qu'ils auraient mieux vécu !

Ces erreurs d'aiguillage peuvent avoir une foule de causes étrangères où la responsabilité personnelle de la « victime » peut n'être pas en cause, ou si peu ! De même pour la vocation sacerdotale « manquée. » Bien difficile d'avoir repentir explicite du péché particulier commis dans le moment où a été prise la décision d'entrer dans le monde, et c'est vraiment bien mauvais service rendre à ces souffrants « déclassés » que d'augmenter leurs *regrets* en y ajoutant, avec trop d'insistance et de précision, la considération mélancolique du *repentir* qu'ils doivent avoir pour la grosse faute mortelle commise dans leur refus de répondre à la vocation sacerdotale. Ce n'est pas théologique non plus.

Quant à S. Alphonse, nous ne voyons pas en quoi il est en contradiction, ni avec la revue qu'on nous cite, ni avec l'enseignement que nous venons de développer, qui est le sien en réalité, puisque, lui aussi, ne fait intervenir que le péché d'*imprudence*.

Très volontiers nous disons avec S. Alphonse qu'il est *dangereux* de s'engager dans le mariage avant la résolution honnête de son doute, quand la conscience est sérieusement préoccupée de l'idée du sacerdoce. C'est un doute comme un autre, à traiter comme un autre, d'après les règles connues de morale qui président à l'information correcte de la conscience *in dubio*. Ici, comme partout ailleurs, qui saute à pieds joints par-dessus le doute pratique, sans le résoudre d'abord honnêtement *de licito*, commet une sottise. Et la sottise, dans le cas présent, se double du danger d'avoir, en effet, plus tard à regretter les ennuis du mariage rétrospectivement comparés à ceux de l'état sacerdotal !...

Mais de quel droit conclure que 1° celui qui a loyalement résolu son doute aura tout de même à souffrir, et beaucoup, s'il fait mauvais mariage, du fait qu'il n'a pas opté plutôt pour les Ordres ? De quel droit, aussi, conclure 2° que celui qui a commis une faute *contra prudentiam*, une faute que nous avons démontré n'être pas ordinairement grave, en refusant de se rendre aux sollicitations des « préparations providentielles » de vocation, ne peut ni s'en repentir, ni en obtenir le pardon, ni jamais s'en laver assez pour éviter toute une série continue de malédictions divines, de privations de grâces, jusqu'au péril de damnation constamment suspendu sur sa tête ?

Ce n'est point uniquement pour cause de « vocation manquée » que les prêtres ou les gens mariés se damnent ; c'est par le fait des fautes qu'ils commettent librement au cours de leur vie, dans l'état de sacerdoce ou de mariage, fautes qu'ils peuvent éviter, ni plus ni moins que n'importe qui, n'importe quand ici-bas, et dont, après les avoir commises, ils peuvent se repentir comme n'importe qui, n'importe quand, jusqu'à leur dernière seconde avant la mort.

Le coup de dés — *sit venia verbo* — qu'est l'orientation d'une vie humaine entière dans le célibat ou dans le mariage est une très grosse affaire, évidemment, à laquelle on ne saurait apporter trop d'attention et de délicatesse de conscience. Soit ! Mais enfin, quand, après toutes les précautions humaines, en pleine loyauté d'intention, sans malice d'aberration grave, après avoir pris et suivi les conseils autorisés, quand, disons-nous, il arrive que quelqu'un « manque sa vocation » (??), rien n'autorise à penser que Dieu lui applique, dans la distribution de ses grâces, un traitement exceptionnel de défaveur ; rien n'autorise, non plus, à penser cela s'il s'agit de quelqu'un qui a gravement péché dans son choix, mais s'est repenti, a reçu l'absolution de sa faute et ne saurait en subir les conséquences que dans la mesure où il les a prévues et acceptées. Pour tous les états de vie, et à tous les instants de la vie, il reste vrai que *Deus vult omnes homines salvos fieri*, et vrai aussi, à toute heure, que *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*.

Nota. — La question posée pouvait se résoudre sans qu'il fût besoin, pour y arriver, d'entrer dans la controverse Lahitton-Hurtaud. C'est du moins ce que nous avons essayé de faire, nous tenant prudemment à l'écart des idées et formules qui ne seraient pas adoptées de commun accord par les deux écoles. Un collaborateur spécialement autorisé se chargera de mettre, à l'heure opportune, les lecteurs de l'*Ami* au courant des dernières péripéties du débat fameux sur la correcte manière d'entendre ce qu'on appelle communément la *vocation* ecclésiastique. Nous avons tenu à lui laisser le champ absolument libre.

Q. — Je viens demander à l'*Ami* de m'indiquer la manière de bien faire les hosties : préparation de la farine, cuisson, conservation, etc. En cas de guerre ou de révolution, je serais très embarrassé une fois que ma provision de pains serait épuisée. C'est pourquoi je voudrais d'avance apprendre à les fabriquer.

R. — Voilà une question intéressante et pratique, à laquelle nous répondons bien volontiers. La préparation des pains azymes destinés au saint sacrifice, quoique très simple en elle-même, exige beaucoup de soins et suppose un savoir-faire dont tout le monde n'a pas le secret. L'expérience et la pratique, en cette matière, valent assurément mieux que la théorie. Néanmoins, nous dirons en quelques mots bien clairs ce que nous

savons sur le choix de la farine, la préparation de la pâte, la cuisson et la conservation des pains d'autel.

1° *La farine.* — Les pains d'autel devant être faits avec de la farine de froment, c'est donc cette farine, pure de tout mélange, qu'il faut employer. Mais où la prendre ?

Autrefois, quand chacun portait son blé au moulin et surveillait la mouture, c'était chose facile. Mais aujourd'hui tous les blés sont confondus, et à cette confusion s'ajoutent des mélanges savants de substances étrangères dans une proportion telle que la farine est viciée au point de compromettre la validité de la consécration, quand on se sert de cette farine pour confectionner les pains d'autel. L'*Ami* a déjà signalé (en 1891, p. 811) des faits inouïs de fraude en matière de farines. Depuis, il y a 2 ou 3 ans à peine, des procès retentissants dans le Sud-Est de la France ont montré clairement qu'on ne peut pas, en conscience, s'adresser aux commerçants pour avoir de la farine pure. D'ailleurs, le Saint-Office et la S. Congrégation des Rites consultés à ce sujet, interdisent formellement les farines de commerce [1].

Que faire alors? Le moyen le plus sûr serait d'avoir un moulin à bras et de moudre soi-même le froment; mais ce moyen, recommandable pour les communautés religieuses qui confectionnent les pains d'autel en grande quantité, n'est pas pratique pour tout le monde; il ne va pas non plus sans quelques inconvénients. Reste donc à s'adresser, soit à un meunier consciencieux, catholique et même pratiquant (Dieu merci, il y en a encore !), soit à des religieux exploitant un moulin, les Trappistes par exemple.

Après cela, il ne faut pas oublier qu'il y a farine et farine, comme il y a fagot et fagot. Un honnête meunier chez qui vous trouverez de la pure farine de froment sait très bien ce qui convient aux boulangers pour faire le pain ordinaire, mais il ignore presque toujours avec quelle sorte de farine on fait les pains azymes pour la sainte messe. Il vous offrira donc des gruaux de force, des gruaux blancs, des gruaux étrangers, de la farine de boulange, 1er passage, 2e passage, blanche, bise, ronde, et enfin de la fleur de farine. Prenez simplement de la belle fleur de farine, bien blanche et riche en gluten, pas trop grasse cependant, autrement vous auriez tout à l'heure une pâte épaisse et difficile à délayer.

2° *Préparation de la pâte.* — Chacun sait que la farine de pur froment doit être pétrie *uniquement* avec de l'eau. On met donc dans un vase bien propre la quantité de farine qu'on veut employer; on délaye cette farine avec de l'eau froide versée goutte à goutte et on bat énergiquement le mélange jusqu'à ce qu'on obtienne une pâte liquide semblable à de la jeune crème. On passe ensuite au tamis pour séparer les impuretés et les petits grumeaux. Ce tamis sera en toile métallique très fine, de préférence à la mousseline qui ne laisserait passer que la partie la plus liquide de la pâte et occasionnerait ainsi une perte de temps et de farine. Quelques-uns prétendent même que cette opération du tamis-mousseline compromet la validité de la matière, et ils donnent pour raison que l'amidon seul passe à travers le tamis, tandis que le gluten, ou partie essentielle du froment, est rejeté; ce qui est, pour le moins, exagéré.

3° *Cuisson.* — La pâte étant ainsi préparée, nous arrivons à l'opération la plus difficile, la cuisson. Pour transformer la pâte en hosties, il faut un moule, un *fer à hosties*. Ces fers étaient très communs, il y a une cinquantaine d'années ; on en trouve encore aujourd'hui dans les greniers des presbytères. Il y en a de toutes formes, de tous diamètres, les uns sans valeur, les autres travaillés avec art ; malheureusement la plupart sont rouillés et incapables d'aucun service. Acheter un fer neuf est une dépense. On vend, il est vrai, des moules en fonte, mais ils sont peu recommandables. Un bon moule à hosties doit être en acier, avec un côté plat bien uni, et un côté gravé au burin. On en fait de légers qui donnent une grande hostie avec deux ou trois petites ; d'autres plus forts, avec deux grandes hosties et plusieurs petites ; le fabricant les prépare, du reste, au gré de l'acheteur. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces fers coûtent très cher : ainsi le modèle le plus courant, deux grandes hosties et deux petites, genre dit Lyonnais, coûte de 40 à 60 fr., selon la richesse de la gravure; le Nantais, de 100 à 110 fr.

Bref, supposons que vous avez un fer en bon état ; la première opération sera de le chauffer, de le mettre à point, de telle sorte que les deux plaques aient le même degré de chaleur. Ni trop, ni trop peu ; tout le secret de la réussite est dans ce juste milieu, et, pour y arriver, il faut des tâtonnements et une longue expérience. Trop chaud, le fer donnera une hostie craquelée, irrégulière, jaunie et qui, souvent, adhèrera aux parois. Si au contraire il n'est pas assez chaud, l'hostie se boursouflera et restera flasque, pâteuse et de déglutition difficile. En général, pour le dire en passant, les hosties bien moulées, très blanches et glacées sont les moins bonnes, parce que leur cuisson est insuffisante. Mieux vaut, ici, pécher par excès que par défaut. En pratique, on reconnaît que le fer est chaud à point quand la pâte versée avec la cuiller sur le côté plat, ne crépite pas, mais produit néanmoins un bruit semblable à celui d'un gaufrier quand on le ferme pour le placer sur le feu. — Sur quel feu ? — Les uns se servent de petits fours mobiles en tôle, d'autres utilisent l'électricité, paraît-il. Le moyen le plus pratique pour le cas qui nous intéresse, est le simple réchaud à charbon, mais à feu très doux et très régulier. On laisse le fer hermé-

[1] Voir *Ami* 1900, p. 95, — et *Monitore ecclesiastico*, 1899, p. 170.

tiquement fermé une minute ou deux sur le feu, on le retourne, on décroche les branches et quand les deux côtés se séparent d'eux-mêmes, la cuisson est terminée. On enlève alors la feuille cuite et on remet aussitôt de la nouvelle pâte, pour ne pas laisser refroidir. Quand la farine est très bonne et le fer bien chauffé, point n'est besoin de graisser les plaques, comme plusieurs le font, avec du beurre frais ou un jaune d'œuf : mauvais système qu'on abandonne vite dès qu'on a acquis un peu d'expérience par la pratique.

Notre correspondant suppose le cas, non chimérique, où, par suite de guerre ou de révolution (ajoutons : par surprise ou par accident), il viendrait à manquer d'hosties et n'aurait pas sous la main, au moment de célébrer, les moyens que nous venons d'indiquer. Voici ce qu'on pourrait faire en pareil cas : prendre de la farine ordinaire et employer en guise de moule un gaufrier à gravures peu profondes, ou mieux encore, comme nous l'avons vu faire par un curé pris au dépourvu dans son binage : cuire l'hostie entre deux fers à repasser, chauffés au préalable et pressés l'un contre l'autre pendant quelques instants.

Il serait à souhaiter que, par mesure de prudence, tous les prêtres apprennent à confectionner des hosties. Pour les missionnaires, c'est une obligation de premier ordre; chez les Pères Blancs d'Afrique, ce sont les novices qui, à Maison Carrée, préparent les hosties pour toute la communauté, de sorte que quand ils partent pour la mission qui leur est assignée, ils savent très bien se tirer d'affaire avec une petite provision de farine.

4° *Soin et conservation des hosties.* — La feuille mince qui sort du fer chaud est extrêmement friable; il convient de la manipuler avec délicatesse. On enlève d'abord la pâte non cuite qui a débordé du fer, mais on ne découpe pas immédiatement les hosties en rond. Pour ce dernier travail, il faut attendre un jour ou deux. Alors on découpe à l'emporte-pièce ou avec des ciseaux courbes; l'emporte-pièce est indispensable pour les petites formules. Ces emporte-pièce ou découpoirs se vendent ordinairement avec les fers et doivent être du même diamètre que l'hostie. Quoiqu'il n'y ait aucune règle stricte sur ce point, la bonne mesure est de huit centimètres pour les grandes hosties et trois pour les petites.

La S. C. des Rites déclare qu'on ne doit pas consacrer des hosties de plus de 3 mois en hiver et de 6 mois en été. Il convient donc de renouveler sa provision au moins tous les mois. Pour bien conserver les hosties, on les met dans des boîtes métalliques hermétiquement closes et placées dans un endroit sec. On fait de même pour la farine.

Q. — 1° Il est défendu de se souhaiter la mort. Comment se fait-il donc que beaucoup de chrétiens en proie à la souffrance, appellent la mort de tous leurs vœux ?

2° Nous sommes créés pour le ciel. Nous devons désirer le ciel. Pourquoi même beaucoup de saintes âmes regardent-elles la mort avec frayeur, non pas à cause du jugement de Dieu, mais parce qu'il faut *quitter la terre ?*

R. — Ad I. Mais non, il n'est pas défendu de se souhaiter la mort, non plus que de la souhaiter à autrui, pour autant du moins que la mort est un bien et non un mal. Vous savez qu'elle peut être l'un et l'autre. Il faut donc distinguer, afin de ne pas englober dans une pensée de complaisance commune ces deux caractéristiques de la mort, dont l'une est à désirer, l'autre haïssable.

La mort est un bien, le plus grand des biens, en tant qu'elle nous met en possession de notre éternelle bienheureuse destinée. La mort est un mal, le plus grand des maux, en tant qu'elle met l'âme mal préparée en péril d'éternelle damnation.

Mais, dites-vous, on ne sait jamais avec certitude si c'est l'un ou l'autre. Et alors, *in dubio,* le souhait de la mort reste-t-il encore licite, justifiable ?

Oui, assurément; mais, comme souhait conforme aux conditions qui lui sont faites, c'est-à-dire souhait conditionné, et sous réserve de faire porter le désir sur la bonne hypothèse, non sur la mauvaise. S. Paul a désiré la mort. Quel ennui de la vie dans ses mots fameux : *Cupio dissolvi et esse cum Christo !... Quis me liberabit de corpore mortis hujus !...* Quantité de saintes âmes en ont fait autant, et même on peut dire que, en règle générale, toute âme bien préparée et humainement avertie du danger doit aimer la mort, comme expression, à cette heure-là, de la volonté divine à son endroit.

Il va sans dire que, de la part de ces bonnes âmes, le désir de la mort n'est ni un cri de désespoir révolté contre la souffrance, ni un simple dégoût de vivre, ni une protestation impie contre la loi de nature qui nous interdit de disposer de notre vie, d'en vouloir la fin, comme si nous en étions les propriétaires. Non ! Ce n'est rien de tout cela ! C'est une pensée et un sentiment d'amour qui aspire après la béatitude, fin et consommation des souffrances de la vie.

Et sous ce rapport on voit assez comment la mort est désirable, *sub conditione* bien entendu, comme position du fait suprême qui consacre pour nous la possession de la fin dernière, la jouissance du souverain bien.

Tout autre serait le jugement à porter sur certains désirs de la mort qui ne sont ni chrétiennement ni rationnellement justifiables. Le désir, alors, a un objet moralement mauvais, il faut l'éviter et tâcher, là où il se manifeste, de le rectifier pour en faire un hommage à la Providence au lieu d'une injure.

Remarquez, enfin, que souhaiter la mort pour être délivré des souffrances n'est pas un mal. Il est naturel à l'homme de chercher à éviter la souffrance, à s'en débarrasser autant qu'il le

peut, et la morale n'a rien à redire à cette lutte de tous les jours contre la douleur, sous la réserve toutefois que cette lutte ne soit point l'occasion de pensées et de désirs par ailleurs répréhensibles. Autre chose est désirer ardemment ne plus souffrir; autre chose, accompagner ce désir du blasphème qui y trouve motif à maudire la Providence.

Or, la nature, la nature souffrante surtout, est mauvaise conseillère! Elle a vite fait d'entraîner l'intelligence et la volonté dans la mauvaise voie de ses aveugles et impuissantes révoltes. Voilà pourquoi il est tant recommandé aux âmes chrétiennes de pratiquer la vertu de patience devant la douleur, pour le mérite d'abord, et aussi pour l'apaisement psychologique des hautes puissances de l'âme, qui ont tant besoin de garder le calme de la foi et de la raison au milieu des tortures qui bouleversent leur charnelle enveloppe.

Non, ce n'est pas péché que de souhaiter la mort pour cette seule considération qu'elle met fin aux souffrances ; ce n'est pas très élevé comme exercice de pensée et de vertu chrétiennes, mais enfin ce n'est pas péché. Il est bon, toutefois, de ne pas trop laisser l'âme sur cette idée-là, pour les motifs que nous avons rappelés tout à l'heure, et puis aussi pour cette autre raison, que le souhait de la mort impliquant toujours le bien ou le mal éternel qui s'y trouve, le désir de la mort comme simple terminaison de douleurs courrait risque de ne pas laisser l'âme assez préparée à désirer, à accepter au moins, la mort aussi dans ce qu'elle offre de bien à envisager nécessairement par la pensée et la volonté à l'heure suprême du contact définitif avec la fin dernière.

Ad II On pourrait, ainsi que font les Congrégations romaines, vous répondre : *Provisum in primo*. La réponse a déjà été formulée ci-dessus. Revenons-y, cependant, quelques instants seulement.

Il y a dans la mort deux choses : le dernier instant de la vie, le premier instant de l'éternité. Vue du côté « éternité, » la mort ne fait pas peur aux bonnes âmes, au contraire. Vue du côté de la vie, du côté souffrances dernières et de l'agonie, du côté surtout où plane toujours un point d'interrogation quant aux certitudes du salut, la mort présente des circonstances qui sont de nature à effrayer très légitimement les âmes les mieux disposées. Personne ne sait à l'avance de quel genre de mort il mourra. Or, il est des genres de mort qui paraissent peu désirables ; on ne les désire pas ; on en a peur. C'est bien naturel, et pas du tout peccamineux, parce que, encore une fois, l'attitude de la foi et de la volonté étant correctes quant aux caractéristiques célestes et bonnes de la mort, la nature reste sujette aux impressions pénibles des autres caractéristiques terrestres.

Quant à ce que vous dites des saintes âmes qui sont à la pensée de la mort angoissées, non à cause des jugements de Dieu, mais « parce qu'il faut quitter la terre, » vous nous permettrez de rectifier une imputation que très certainement ces saintes âmes-là trouveraient aussi gratuite que désobligeante à leur endroit. Il n'est guère concevable qu'une âme sainte souffre à ce point-là de l'idée de *quitter la terre*.

Que s'il s'en est trouvé parmi celles que vous avez rencontrées, vous avez sans doute oublié de leur demander quels motifs elles avaient de s'attacher à la terre. Il peut y en avoir de bien des sortes, de bons, de mauvais. On peut regretter de quitter la vie 1° à cause des plaisirs qu'on y goûte, et cela ne vaut pas cher; 2° à cause du mari, de la femme, des enfants, qu'on va laisser dans la douleur, et peut-être dans la misère physique, ou, ce qui est pis, morale, et cela est déjà bien; 3° à cause du bien qu'on a conscience d'y faire à autrui et qu'on aimerait continuer, et cela est mieux encore; 4° à cause de ses propres pénitences et expiations qu'on voudrait continuer, de peur que Dieu ne les trouve insuffisantes, et cela est tout à fait bien; 5° à cause des souffrances qu'on y endure, qu'on aime parce que fécondées par le sang du Christ, qu'on souhaiterait voir se prolonger encore, — *potius pati quam mori,* — et cela est chrétiennement sublime.

Les âmes qui seraient hypnotisées par le premier et même par le second motif, ne sont pas à classer dans la catégorie des âmes saintes. Il faudrait peut-être peu de chose pour rectifier et élever leurs intentions plus haut; mais enfin, si elles ne pèchent pas dans leur manière de regretter la vie, elles ne font pas preuve non plus d'une foi bien éclairée et bien opérante.

Oui, nous devons désirer le ciel; mais ce désir n'a rien qui puisse gêner le désir de la terre, pour autant que les deux désirs sont harmonisés dans une sainte radicale disposition de faire la volonté de Dieu en toutes les conditions pratiques, de vie ou de mort, de santé ou de maladie, où il lui plaît de se manifester à nous. Il peut y avoir beaucoup de lâcheté à désirer trop, et trop vite, le ciel, comme à s'attacher trop à la terre. Aimer les deux, ainsi que Dieu nous les offre comme aimables, dans le bon ordre de leurs providentielles relations, c'est la bonne loi morale commune; et c'est aussi la réponse vraie qu'appellent vos deux questions.

Q. — Dans quelle mesure une mère peut-elle lire les notes intimes (notes spirituelles, notes de conscience) de sa fille, malgré celle-ci, ou lui défendre d'en écrire? et dans quelle mesure une jeune fille a-t-elle le droit de cacher ces notes à sa mère ou de refuser de les lui montrer, si celle-ci les lui demande?

R. — Il est des secrets intimes que Dieu seul a droit de connaître et pénétrer : tels sont en général les secrets de conscience. Le cœur pour cela est comme un sanctuaire inviolable. Une mère

qui écouterait la confession de sa fille, ferait un sacrilège. Quoiqu'il n'y ait plus sacrilège, elle n'aurait pas davantage le droit d'écouter les confidences de direction spirituelle entre sa fille et son directeur, et si sa fille voulait écrire sa confession, assurément la mère ne devrait pas la lire, à moins que sa fille lui en donnât la permission. Il en est à peu près de même de ses notes spirituelles intimes qui révèlent le fond de son âme ; elle a plein droit de les cacher à tous, et par là même à sa mère, quand bien même celle-ci les lui demanderait ; et par conséquent la mère ne peut avoir aucun droit de les lire malgré sa fille : tout cela appartient en effet au for intime de la conscience.

La mère pourrait, il est vrai, défendre à sa fille d'écrire des notes intimes de conscience, comme elle pourrait lui défendre d'écrire ses confessions, si elle y voyait des inconvénients sérieux, si par exemple il y avait à craindre que ces notes ne fussent perdues, ou que des yeux indiscrets ne les lisent, ou que sa fille ne passât trop de temps à les écrire, etc. ; et la fille alors devrait se soumettre, parce qu'elle doit supposer que sa mère a plus de raison et d'expérience qu'elle. Si cependant elle croyait que les raisons qu'elle a d'agir ainsi sont plus fortes que celles de sa mère, elle ne devrait pas désobéir sans avoir pris l'avis de son confesseur, dont l'autorité en matière de direction spirituelle est supérieure à celle de la mère ; et celui ci saurait bien peser et concilier toutes choses.

Si cependant la mère avait des raisons de se méfier de sa fille, et de craindre, par exemple, que sous le prétexte de notes spirituelles intimes, elle ne cachât des secrets d'amitié dangereuse, ou de choses propres seulement à nourrir les passions, nous croyons bien qu'elle pourrait en cachette y jeter d'abord un coup d'œil rapide pour s'assurer de la chose, en vertu de l'obligation qu'elle a de surveiller sa fille ; et ce coup d'œil rapide suffirait pour la rassurer, s'il n'y avait rien de dangereux, et alors elle ne devrait point chercher à pénétrer davantage les secrets de conscience que sa fille a droit de lui cacher.

Q. — Quelle conduite tenir au tribunal de la Pénitence envers des enfants qui ont fait la communion privée, mais qui, malgré la promesse faite de parfaire leur enseignement religieux par une assistance de deux ou trois années au catéchisme, selon les règlements diocésains, s'en tiennent là et ne fréquentent plus le catéchisme ?

Les parents sont ici coupables, mais on ne peut les atteindre puisqu'ils ne fréquentent jamais les sacrements.

Si le confesseur traite ces enfants comme les autres, c'est la désertion des catéchismes pour plusieurs qui ne tarderont pas à les imiter.

Quid pour la communion ordinaire et surtout celle de Pâques ?

Les enfants ne paraissent pas gravement coupables.

R. — Nous avons ailleurs, cher confrère, dans un long article (p. 17 et suiv.) qui sans doute ne vous aura pas échappé, amplement disserté sur la responsabilité des enfants et l'application qui peut leur être faite des principes communs de la théologie morale relativement aux refus d'absolution.

Vous dites négligemment, d'un mot en passant : « Les parents sont ici coupables. » Très bien ! Mais pour quel motif et dans quel mesure ? Vous terminez par cette phrase : « Les enfants ne paraissent pas gravement coupables. » Très bien, encore ! Mais pourquoi ? Sur quels faits appuyez-vous ces deux jugements, qui sont précisément ce qu'il y a de plus important à étudier et de plus difficile à décider dans la cause ? Avez vous interrogé ou fait interroger les parents, les enfants ? Cette enquête est nécessaire. Et que vous a-t il été répondu ? Voilà ce que nous aimerions savoir pour vous dire ce que vous pouvez avoir pratiquement à faire au confessionnal avec ces enfants au temps de Pâques.

Suivant que l'abstention est plus ou moins *volontaire* et *libre* chez l'enfant, sa responsabilité personnelle s'aggrave ou s'atténue, et alors le confesseur est bien obligé de conclure en conséquence.

Il peut arriver que les parents se montrent simplement insouciants ou indifférents, peut être même quelque peu antipathiques à l'endroit de la fréquentation du catéchisme, et que l'enfant, par ailleurs mal disposé lui même intérieurement, profite avec satisfaction de cette circonstance pour cesser d'aller au catéchisme qui l'ennuie, à propos duquel peut-être certains camarades le « blaguent, » dont se moque l'instituteur, etc.

Voilà une hypothèse où très certainement le prêtre a le devoir d'insister auprès de la conscience personnelle de l'enfant, pour lui faire envisager exactement la nature et l'étendue de son devoir, pour exiger de lui une attitude moins molle, plus franchement orientée du côté des résistances possibles et pratiques aux suggestions maladroites ou fâcheuses de ses parents, surtout si, comme il arrive souvent, l'accord parfait ne règne pas sur ce point-là entre père et mère, celle-ci souhaitant plutôt, au fond, que l'enfant aille régulièrement au catéchisme.

Dans l'hypothèse, au contraire, d'une forte pression exercée par la famille, et telle que vraiment l'attitude trop vite obéissante de l'enfant mérite d'être jugée avec indulgence, en raison de sa personnelle intention bonne, et de l'impossibilité morale où il est de pouvoir s'y tenir, il est clair que le confesseur a un tout autre langage à faire entendre, une autre décision à prendre. Autant le refus d'absolution pourrait se trouver justifié dans le premier cas, autant il serait théologiquement blâmable d'y recourir dans le second.

Un mot encore. Vous paraissez hésiter à refuser l'absolution pour cette raison que les sujets ainsi traités déserteront le sacrement de Pénitence et

les pratiques religieuses. La raison est mauvaise. Si le refus de l'absolution est justifié par l'indignité du pénitent, trop mal disposé pour la recevoir validement, comment peut-on la donner sans sacrilège ? Et comment oserait-on, au prix d'un sacrilège, d'un moyen moralement mauvais, acheter une fin bonne en soi, par ailleurs désirable ? *Non facienda sunt mala ut veniant bona.* La fin ne justifie pas les moyens, ne rend pas bons les moyens mauvais.

Et, pour le dire une fois de plus, en attendant que nous le répétions encore, qu'est-ce que cette bizarre théologie qui introduit ainsi les considérations du dehors, étrangères au sacrement, dans une affaire qui dépend tout entière et exclusivement des dispositions actuelles du pénitent sur le fait des dispositions qu'il a ou n'a pas *hic et nunc* par rapport à l'efficacité de l'absolution sacramentelle de ses fautes ?

Etudiez donc de près l'état d'âme de vos enfants. Mettez à l'apprécier toute la prudente longanimité qui peut être opportune ; prenez votre temps et toutes les précautions utiles avant de conclure. Mais, quand vous aurez, après mûres réflexions, conclu qu'ils ne sont pas en état de recevoir l'absolution, refusez-la comme c'est rigoureusement votre devoir de conscience, sans vous inquiéter autrement des conséquences possibles ultérieures de votre manière d'agir, lesquelles sont d'ordre providentiel supérieur et échappent à votre responsabilité.

Q. — Je voudrais bien savoir ce qu'il faut penser de cette locution : *Mille dieux !* Doit-on la regarder comme une expression en soi blasphématoire, ou non ?

R. — L'expression *Mille dieux !* est en soi blasphématoire ; c'est même un blasphème hérétique, parce qu'il n'y a qu'un Dieu, et c'est le nier que de le multiplier ainsi. Voilà pour la théorie. Pratiquement, avant de conclure au péché formel de blasphème chez vos gens, examinez de près l'intention qu'ils y mettent. Relisez dans l'*Ami* les études déjà plusieurs fois consacrées à cette question du blasphème, et rappelez-vous les enseignements du traité des *Actes humains* qui visent la distinction fondamentale ainsi que l'accord et le désaccord éventuel des deux moralités *objective* et *subjective*. (Voyez *Tables générales* au mot *Blasphème).*

Q. — 1° Je suis missionnaire dans un pays où l'indifférence religieuse est universelle ; on croit, mais on n'observe pas les commandements de l'Eglise. Si l'on donne une mission dans une paroisse, toutes les femmes et un certain nombre d'hommes vont se confesser. Le confesseur est-il *obligé* de poser cette question aux pénitents : « En manquant la messe le dimanche, en mangeant de la viande le vendredi, en ne faisant pas vos Pâques, croyez-vous commettre un péché grave ? » Reuter, le seul moraliste parmi tous ceux que j'ai lus qui traite cette question, répond que le confesseur peut supposer que le pénitent connaît ses obligations de chrétien.

Je n'ose pas me ranger à cette manière de voir, car d'un côté le confesseur doit connaître l'état de son pénitent, de l'autre, l'ignorance religieuse est si grande en France que l'on peut supposer aussi que ces obligations ne sont pas connues. Plusieurs pénitents n'accusent pas ces péchés ; n'y aurait-il pas une preuve qu'ils en ignorent la gravité ? Et ces questions, on ne doit pas les faire si elles ne sont pas nécessaires.

2° Il est une vertu qu'on blesse facilement, c'est la charité. Des personnes, même pieuses, ne se font aucun scrupule de révéler des actes criminels de prêtres ou laïques absents. (Il s'agit évidemment de faiblesses que le public ignore). Celui qui entend *pour la première fois* ces révélations est-il obligé *sub gravi* de faire cesser un entretien qui prolongé deviendra funeste à la bonne opinion qu'il a de la personne dont on médit ? Pratiquée sous cette forme, la correction fraternelle deviendrait une rude besogne pour les consciences timorées. Je sais bien qu'on ne doit pas défendre la réputation des absents s'il en résulte *grave incommodum ;* mais doit-on considérer comme *grave incommodum* l'obligation où l'on serait de remplir souvent un bien pénible devoir ?

R. — Ad I. Reuter dit que le confesseur peut supposer que le pénitent connaît ses obligations de chrétien, et par là même qu'il n'a pas besoin d'être interrogé là-dessus ; et c'est vrai généralement. Est-il en effet des pays chrétiens où l'on ne sache pas qu'il y a obligation grave de faire ses Pâques tous les ans, d'assister à la messe tous les dimanches et d'observer l'abstinence du vendredi ? On l'a appris au catéchisme, et depuis on l'a entendu redire bien des fois, et l'on voit autour de soi les chrétiens pratiquants y tenir fidèlement ; on ne peut donc guère l'avoir oublié complètement ; et la conscience apporte encore assez de lumière à l'esprit pour lui faire savoir qu'on doit obéir aux commandements de l'Eglise.

Sans doute il y a bien des personnes qui ne réfléchissent guère, et qui s'habituent à ne plus tenir compte des préceptes les plus graves, et veulent agir en toutes choses selon leurs caprices ; mais comme le principe est mauvais et n'a jamais été rétracté, tout au contraire, nous avons tout lieu de croire que chaque violation de ces lois de l'Eglise constitue un péché mortel. — Nous ne voudrions cependant pas nier qu'il puisse y avoir des personnes tellement ignorantes des choses de la religion qu'elles ne veulent pas croire faire une faute grave dans toutes ces transgressions, et même dans bien d'autres, car elles disent volontiers à qui veut les entendre : « Moi, je n'ai rien à me reprocher. » Il n'est donc pas étonnant qu'elles ne s'accusent point d'avoir manqué à la messe ou fait gras le vendredi. Mais cela ne prouve rien, et comme tout cela est la suite de leur révolte première contre les lois de l'Eglise et de leur volonté persévérante de ne faire que ce qui leur plaît, ou, si l'on veut, d'un aveuglement volontaire et persévérant, leurs péchés ne doivent guère être atténués par là ; n'en seraient-ils pas même quelquefois aggravés ?

Il nous semble donc en général inutile et peut-être même dangereux d'adresser aux susdits pénitents la question dont il s'agit, parce qu'ils vous répondront certainement : « Non, » ou bien : « Je n'y ai jamais pensé. » Alors que fera le confesseur,

qui ne peut pas taire la vérité? S'il ne dit rien, il se rendra coupable lui-même et affermira ses pénitents dans leurs volontés coupables. S'il leur dit qu'il y a vraiment faute grave, il pourra rendre encore plus graves à l'avenir les fautes de ces pénitents.

Si cependant le confesseur voyait une personne assez intelligente et de bonne volonté qu'il pourrait supposer n'avoir fait ces transgressions que par ignorance, sans croire vraiment pécher, et qu'il supposerait devoir s'en abstenir dès qu'elle serait éclairée, il ferait bien de lui adresser la question indiquée plus haut et il devrait l'instruire.

Mais quand le confesseur ne peut être éclairé ni sur le nombre même approximatif ni sur la gravité des fautes de son pénitent, il lui suffit de se rendre bien compte de son état d'âme, et la chose semble bien facile ici.

Ce qui est bien plus ordinaire chez les pénitents ignorants ou peu instruits, c'est que, tout en sachant bien qu'ils sont obligés d'assister à la messe le dimanche et de faire maigre le vendredi, ils croient trop facilement avoir des raisons suffisantes pour s'en abstenir ; et dans ces cas-là le péché pourrait bien ne pas être mortel. Alors le confesseur devrait leur demander s'ils croyaient avoir des raisons vraiment suffisantes pour ne pas assister à la messe et faire gras le vendredi, et combien de fois ils auraient manqué à la messe et à l'abstinence par leur faute ; puis sans peser à la rigueur la valeur de ces raisons, ce qui pourrait leur être nuisible, il devrait les exciter vivement au regret profond de leurs fautes, et leur faire au moins promettre sérieusement de faire désormais leurs Pâques tous les ans, d'aller à la messe le dimanche et de faire maigre le vendredi toutes les fois qu'ils le pourraient. Cela nous semble en effet absolument nécessaire pour qu'ils puissent être absous validement et licitement. Comme ces pénitents ont mis après tout une certaine bonne volonté en venant à confesse pendant la mission, le confesseur devra bien prendre garde de briser le roseau qui n'est encore qu'à moitié cassé. Aussi nous croyons qu'avec un peu d'adresse et de savoir-faire, et en insistant au besoin avec une grande bonté, il obtiendra bien de ses pénitents le *minimum* nécessaire et pourra ainsi les absoudre, et les encourager fortement à la persévérance dans la pratique religieuse, sans laquelle il n'y a pas de vrais chrétiens.

Ad II. Il nous paraît certain que les personnes même pieuses sont bien exposées à offenser Dieu gravement sous le rapport de la charité, au moins *matériellement*, parce que l'irréflexion peut souvent les excuser *a tanto*.

Mais comme il s'agit ici surtout des personnes qui écoutent ou entendent des conversations où la charité est ou peut être blessée gravement, voici d'abord le résumé des principes théologiques à ce sujet : — celui qui se trouve dans une société où l'on blesse gravement la réputation du prochain, pèche lui-même gravement contre la *justice :* 1° s'il se mêle à ces conversations et dévoile lui-même des choses gravement nuisibles à la réputation du prochain et qu'il n'a pas le droit de dire ; 2° si, sans rien dire lui-même, il pousse ou excite d'autres par ses questions ou par ses manières à dire des choses gravement coupables qu'ils ne diraient pas sans cela. En dehors de là il n'y a pas de faute contre la justice, car personne n'est tenu en justice d'empêcher les autres de dire du mal de quelqu'un, du moins quand on n'en est pas chargé *ex officio*.

Mais on peut pécher gravement contre la *charité :* 1° si l'on se réjouit véritablement de paroles portant un préjudice grave à la réputation du prochain, à plus forte raison si l'on y donne son concours ; 2° si, quand on le peut facilement, on n'arrête pas ou ne détourne pas une conversation qu'on prévoit avec une certitude morale devoir apporter un préjudice grave à la réputation du prochain. — Au contraire on ne pèche aucunement : 1° quand, ne pouvant pas moralement arrêter ou détourner une conversation contraire à la charité, on n'y prend aucune part et ne s'en réjouit point ; 2° quand on cherche à arrêter ou détourner la conversation, même si l'on n'y réussit pas ; 3° quand on s'en va pour ne rien entendre ou protester ; 4° quand on prend un air triste et ennuyé pour montrer qu'on ne veut prendre aucune part à cette conversation et qu'elle ne vous plaît pas.

Donc en supposant que la personne qui entend des médisances même graves, n'y prend point part, ne questionne point pour en faire dire davantage, et ne s'en réjouit point, il est bien difficile de l'accuser de péché mortel, d'autant plus qu'il lui est la plupart du temps difficile de savoir : 1° si les personnes qui parlent ainsi iront jusqu'à blesser gravement la réputation du prochain, avant que ce ne soit fait ; 2° si les choses qu'elles disent ne sont pas déjà connues assez publiquement ou ne sont pas sur le point de l'être, même en dehors d'elles ; 3° si elles n'ont pas des raisons suffisantes pour parler ainsi ; 4° enfin si, même en s'interposant, l'on arrivera à empêcher le mal, et si même on n'en fera pas dire davantage. De plus, si une personne de conscience timorée et craintive voulait se forcer pour empêcher ces médisances, elle n'y réussirait presque jamais, parce qu'elle s'y prendrait gauchement et maladroitement. Donc on peut dire sûrement qu'il n'y a pas là pour elle obligation grave, et il ne faut pas l'y exciter.

Q. — Je sais ou du moins j'ai tout lieu de croire qu'un enfant a étudié son catéchisme, qu'on lui a enseigné les principaux mystères, qu'il en a fait des actes de foi. — Mais, au confessionnal, je crains que cet enfant, vu son jeune âge, sa légèreté ou autres circonstances, ait oublié ces vérités ; que, pour qu'il pût faire *actuellement* des actes de foi à ces vérités, il ne fût nécessaire de lui enseigner de nouveau ces vérités ou tout au moins de lui en rappeler la teneur exacte. Dois-je, avant l'absolution, lui suggérer ces actes ? Ou bien les actes qu'il a faits antérieurement, en d'autres circonstances, et qui supposent son adhésion

aux vérités de la foi, suffisent-ils pour la validité et la licéité de l'absolution ?

R. — L'absolution donnée à un enfant qui ignorerait les vérités qu'il faut absolument croire de nécessité de moyen pour être sauvé, serait certainement illicite et même invalide. Cet enfant en effet ne pouvant, dans cet état, être sauvé, ne pourrait pas non plus recevoir la grâce sanctifiante avec laquelle on est nécessairement sauvé ; il ne pourrait donc pas être justifié de ses péchés, puisqu'on ne peut l'être que par la grâce sanctifiante.

Si cet enfant ne connaît pas les mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation, il ne doit pas non plus être absous, si ce n'est en cas de nécessité, par exemple s'il était en danger de mort et avait perdu connaissance. La raison en est qu'il est *probable* que la foi en ces deux mystères est nécessaire de nécessité de moyen.

Il ne suffirait pas qu'il les ait connus autrefois, si cette connaissance était entièrement effacée de son esprit. Mais il faudrait au moins qu'il en eût encore ce que nous pourrions appeler la connaissance virtuelle, comme l'a celui qui dort, ou celui qui a perdu momentanément la raison, ou encore celui qui est tout troublé de manière à ne pouvoir réfléchir, ni se rendre compte de rien.

Mais ceci ne doit guère embarrasser le confesseur, car s'il a des doutes sérieux sur la connaissance que son pénitent a conservée de ces mystères, il lui est extrêmement facile, dans l'exhortation qui précède l'absolution, de les lui rappeler et de lui dire après : « Vous croyez bien tout cela, n'est-ce pas, mon cher enfant, puisque c'est Dieu qui nous l'a dit et que son Eglise nous l'enseigne ? » Il fera même bien d'ajouter, pour lui faire avoir plus sûrement la contrition sans laquelle il ne peut y avoir aucune rémission des péchés : « Vous voyez combien le péché est un grand mal, puisqu'il a fallu pour l'expier et pouvoir le pardonner, que le Fils de Dieu descende du ciel, se fasse homme comme nous, et meure sur la croix pour nous dans les plus grands tourments ; sans cela vous seriez allé en enfer. Vous voyez donc combien vous avez mal fait en péchant, et combien vous devez avoir de regret d'avoir péché, et promettre au Bon Dieu de ne plus jamais faire de péchés mortels. »

Q. — J'ai dans ma paroisse une femme séparée de son mari, laquelle vit maritalement avec un autre et en a eu plusieurs enfants ; et toute la famille est dans le besoin.

S'il n'y a pas grande nécessité, quel est le devoir d'un prêtre relativement à l'aumône à faire à ces gens-là ? Soulager une telle famille, n'est-ce pas encourager ou soutenir le vice ?

R. — « *Caritas operit multitudinem peccatorum.* » Cela peut s'entendre, il est vrai, de plusieurs manières ; mais cela s'entend assurément très bien du cas dont vous parlez :

Donnez sans savoir qui reçoit,
Donnez sans espoir qu'on vous rende,
Car le plus beau geste qui soit
Est d'ouvrir la main toute grande.

Et ce n'est pas seulement le bon Coppée qui interprète ainsi les largesses « aveugles » et « désintéressées » de la grande vertu de charité. Tous les saints, toutes les bonnes âmes, autant dire toutes les pages de l'Evangile et de l'histoire courante de l'Eglise confirment cette doctrine et cette pratique en matière d'assistance due aux misères physiques et morales du prochain.

Une seule restriction est à faire, et vous avez raison d'y songer. Toute belle et céleste qu'elle soit, la charité n'en est pas moins, comme toutes ses sœurs, naturelles et théologales, subordonnée aux sages directions de la prudence qui les domine toutes en tant que *recta ratio agendi.* Quand donc, en vertu de particulières circonstances, faire acte de charité serait un scandale fâcheux, un plus grand mal que ne la point faire, il faut s'abstenir. Et il se présente des cas où la charité, excellente en soi toujours, excellente même dans la très pure intention de qui donne et qui reçoit, aurait, dans l'opinion publique ambiante des témoins, le contre-coup d'une impression sujette à des interprétations scandaleuses. Il faut donc tout de même, malgré le dire du poète, savoir un peu « qui reçoit, » afin d'éviter les résultantes occasionnelles regrettables d'une charité maladroitement exercée.

Mais, sur ce terrain, et à part des cas tout à fait exceptionnels, surtout quand il s'agit d'une misère notoirement connue de tous, le scandale est facile à éviter. On peut, en tout cas, s'arranger de manière à le prévenir, et la meilleure méthode est de faire savoir au milieu scandalisable, par des déclarations et attitudes appropriées, le motif, l'unique motif de la charité : soulagement d'une misère grande, rien de plus.

Si quelque cervelle mal tournée s'avisait de penser et de dire que le curé qui porte des aumônes chez ces concubinaires approuve par là-même leur concubinage, un mot, un seul suffirait pour se garer, auprès des gens sensés, de ces intempérances de jugement, qui seraient d'ailleurs vite étouffées sous le concert d'éloges dont la conduite du pasteur, charitable à ce point-là, serait l'objet dans la masse de la population,

Et puis, il faut distinguer encore, en tout cela, les personnes qui sont l'objet de la sollicitude charitable du prêtre. Si c'est la femme, séparée de son mari, et vivant publiquement en concubinage, le cas est un peu plus délicat ; nous voulons dire qu'il y a lieu de prendre un peu plus de précautions pour éviter les commentaires désobligeants. S'il s'agit de ses enfants, la chose devient plus facile. Le curé peut faire l'aumône à ces petits, d'abord, sans entrer en relation de fréquentations directes avec leur mère. De plus, ces enfants, quoique éclaboussés par la faute de leurs parents, n'en sont tout de même pas res-

ponsables, et le sentiment commun des fidèles ne prendra jamais pour attitude sympathique au concubinage le bien fait par le prêtre à ces pauvres mioches, assez à plaindre et assez plaints de tout le monde par ailleurs.

Retenez aussi que les « gaffes de la charité » ne sont jamais bien sévèrement appréciées, qu'on finit toujours par les excuser. On dira : « Le pauvre curé est roulé ; il se trompe, ne voit goutte ; mais tout de même quel cœur d'or ! Est il bon ! » Et que c'est bon, cher confrère, d'être jugé bon par ses paroissiens, encore que peut-être malhabile à certains points de vue ! C'est le cas de le répéter : la charité a un manteau assez large et assez beau pour couvrir ces gaffes humaines et ne laisser resplendir aux yeux de qui la voit que l'auréole de la sublime manie qu'elle a de donner, de se donner, à tous, toujours, quand même.

Conclusion : Vous ferez bien d'être prudent, de prendre les précautions qui peuvent s'imposer dans le milieu où vous êtes ; mais, que vous ferez donc bien aussi de vous montrer compatissant à cette misère-là comme à toute autre, quitte à laisser dire de vous que vous avez peut-être la vue courte, mais le cœur grand !

Q. — Qu'est-ce qu'un *Motu proprio ?* En quoi diffère-t-il des autres documents émanant du Pape ?

R. — Les canonistes enseignent, dans leur commentaire sur le titre *De Rescriptis,* qu'une réponse ou décision du Pape donnée *ad instantiam,* c'est-à-dire en réplique à une pétition, peut se trouver atteinte dans sa validité, en raison de l'*obreptio falsi* ou de la *subreptio veri* qui vicient le texte même de la demande. Mais si, au lieu d'être une réplique *ad instantiam,* le rescrit émane du Pape *motu proprio,* ce danger d'invalidité est écarté au moins en règle générale, et sauf le cas où le rescrit viserait expressément la fausseté de la pétition, comme motif déterminant de la réponse.

Il y a donc avantage à recevoir du Souverain Pontife des rescrits sous la forme de *motu proprio,* parce qu'alors ils sont censés procéder de la pleine et absolue volonté du Pape. De façon générale, cette pratique a été, sous Pie X principalement, étendue à des actes du Saint-Siège qui ne sont pas des rescrits au sens du droit, ni des réponses à des questions, mais des œuvres spontanées d'enseignement ou de juridiction, dont on peut dire, dès lors, que leur forme de *motu proprio* en fait des documents de pleine absolue autorité par eux-mêmes, qu'il faut donc entendre d'après leur texte seulement, sans chercher à en subordonner l'interprétation aux circonstances externes qui ont pu les motiver.

LITURGIE

Q. — Que penser de la coutume qui s'est introduite dans certaines régions de porter le saint Viatique à bicyclette, *in nigris* bien entendu ? Y a-t-il des règles formelles sur ce point ? Défense ou tolérance ?

R. — Ce n'est pas permis *en règle ordinaire* de porter le saint Viatique à bicyclette ; mais *dans certains cas* les circonstances peuvent rendre cette pratique *exceptionnellement licite,* en prenant les précautions exigées par le Rituel quand on le porte à cheval par des chemins longs et difficiles (tit. IV, ch. 4, n. 10), et à condition que, à la maison du malade, le prêtre donne la communion selon le cérémonial accoutumé, c'est-à-dire *cum sacris vestibus et lumine.* (S. R. C., 4 fév. 1871, n. 3234, *dub.* I). Voyez d'ailleurs ce que nous avons dit à ce sujet, en 1903, p. 255, et en 1905, p. 144.

Q. — Ma fête patronale va tomber le 9 avril, mardi de Pâques. Le 15 et le 16 avril sont occupés accidentellement cette année par deux Docteurs renvoyés. Comment organiser les deux derniers jours de l'octave ?

R. — La solution du cas est la même, soit qu'on suive (comme on le peut encore cette année) l'ancien droit, soit qu'on applique le nouveau.

1° D'après l'ancien droit, une fête avec octave est réputée *occurrente* pendant les huit jours qu'elle comporte, et empêchée à son incidence, elle se célèbre de plein droit au premier jour où il n'y a pas de fête *occurrente* de 9 leçons. C'est donc le 15 avril, lundi de Quasimodo, que vous direz son office sous le rit de 1re cl. comme étant le premier jour non occupé par un office *occurrent,* et l'office *transféré* qui est dans l'Ordo diocésain sera *pour vous* renvoyé à la suite, au premier jour libre. Le lendemain mardi, vous ferez aussi du jour octave en renvoyant encore à la suite la fête du Docteur.

2° D'après le nouveau droit, le cas ne peut plus se produire, attendu que les fêtes du rit double mineur ou majeur, *même des Docteurs,* ne se transfèrent plus, et dès lors le lundi de Quasimodo étant libre, rien n'empêche d'y célébrer la fête du Patron. (Tit. III, n. 3 et 4). Il en est de même le mardi pour le jour octave.

Q. — Les termes des rubriques et des décrets qui prescrivent *le conopée* me semblent aussi rigoureux que ceux qui prescrivent *la lampe* devant le St-Sacrement. Pourquoi enseigner alors qu'il y a *faute grave à négliger* pendant 24 heures l'entretien de la lampe, tandis que vous dites qu'une personne, chargée d'une chapelle où l'on garde la sainte Réserve, et qui *s'obstine* à ne pas mettre de conopée au tabernacle, ne pèche que *véniellement ?*

R. — Il est incontestable que le conopée est *aujourd'hui* un signe plus caractéristique de la présence du Saint Sacrement que la lampe entretenue devant l'autel, puisque en fait on peut entretenir une ou plusieurs lampes devant l'autel des saints. Néanmoins il n'y a pas d'auteurs qui